# Sagesse, Vertu ou Grâce
## Concepts et paradoxes dans la théologie de Jean Calvin

**Michel Clément Ph.D.**

**(Version révisée/IV 2020)**

### Liminaires

Les historiens, et cela depuis longtemps, ont tenté de définir par diverses typologies ce véritable changement de paradigmes que nous nommons Réforme protestante ou encore Réformation et que l'on qualifie diversement par Réforme luthérienne, calvinienne ou encore par Réforme radicale, tout dépendant de la sensibilité et du contexte en présence ; mais lorsque nous croisons à la fois tout ce qui prépara ces Réformes à la fin du Moyen-âge et souvent dès l'antiquité tardive par le monachisme et la formalisation d'instances synodales, par exemples, et si nous ajoutons tout ce qui fonda la Renaissance autant du point de vue philosophique que philologique par les innombrables traductions des Anciens et une redéfinition de l'autorité que cela put engendrer, nous ne pouvons que remarquer qu'un style nouveau[1] surgit et s'imposa durablement. Une des influences les plus paradoxale fut celle des Frères prêcheurs qui ont élevé l'art de la prédication à des sommets que l'on croyait alors inégalés et pourtant les Réformateurs pétris de cette tradition déjà installée depuis le XIIe s. et aussi par l'enseignement universitaire, en ont fait un des éléments les plus importants de leurs théologies des Écritures et de la Parole et une des parties les plus fortes du culte. Nous pourrions ajouter que la Réforme s'est essentiellement construite non seulement sur l'expérience de la conversion chez Luther et Calvin, mais aussi sur une recherche constante de l'authenticité à la fois par une exégèse rigoureuse qu'exigeait la traduction de la Bible et un enseignement théologique qu'ils voulaient populaire et cela par la création de catéchismes toujours en langues vernaculaires et non plus dans le latin des savants ou des ecclésiastiques.

Ce basculement qu'introduit la Réforme dans les ordres politique et ecclésiastique, fut alors impossible à contrer y compris par les efforts de la contre-Réforme catholique ; d'ailleurs, si nous puisons dans les ressources intellectuelles du Royaume de France au XVIe siècle et ce jusqu'en 1572 (la St-Barthélémy), nous nous rendons compte de l'effervescence qui animait une élite réformée naissante n'hésitant plus à débattre publiquement et à publier sur des questions philosophiques et théologiques : ces domaines n'appartenaient plus dorénavant aux clercs ni aux savants. Certains d'entre eux ont tenté de trouver des voies nouvelles entre philosophie et théologie, essayant ainsi d'inscrire leur pensée pour le temps présent et non plus pour une éternité sur laquelle croyaient se fonder les savoirs universitaires et ecclésiastiques.

Un de ceux-là qui connut un sort peu enviable puisqu'il mourut lors des massacres d'août 1572, Pierre de La Ramée (Petrus Ramus), premier professeur de mathématiques au collège Royal, écrivit un traité de théologie intitulé *Commentariorum de religione christiana*[2]

1 Nous reprenons le concept de style chez Peter Brown que l'on peut retrouver dans *Genèse de l'antiquité tardive (1983), Le Renoncement de la chair (1995), Le Culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté antique (1984* et dans *La société et le sacré dans l'antiquité tardive (1985).*

2 Publié exclusivement en latin à Francfort, en 1576 et en 1583. Selon Wolfgang Rother (*Ramus and Ramism in Switzerland* in Herzog-August-Bibliotek, *The influence of Petrus Ramus*, Schwabe & Co AG -Verlag, Basel 2001), Ramus aurait rédigé son *Commentariorum* à Bâle et qui aurait été publié à titre posthume à Francfort en 1576. Ce n'est pas tant, selon certains auteurs, les positions théologiques de Petrus Ramus qui fondèrent son

auquel nous nous attarderons quelque peu afin de tenter de définir ce que pouvait bien être ce style que la Réforme peu à peu imposait à l'ordre ancien. En fait, le philosophe du Collège Royal tentera, dans cet ouvrage théologique, de répondre à certaines questions au moyen d'éléments externes à celle-ci, comme certains concepts philosophiques associés à la sagesse antique ; bien sûr, cette démarche n'est pas neuve dans l'histoire des idées, mais il semblait, pour de La Ramée, plus profitable à la pensée, d'éviter toutes formes de théologie « pure » qui lui paraissaient être des voies sans issue, et cela afin de répondre aux angoisses et aux problèmes de ses contemporains ; ainsi, la théologie se devait de tenir compte de la philosophie et non de la contrer.

Dans la préface du *Primus Liber* intitulé *De Fide*, il pose aussitôt des questions de méthodes, ici très précises, ce qui lui offre l'occasion de prendre ses distances par rapport à la tradition intellectuelle des théologiens de son époque et dans ce cas précis des théologiens académiques qui défendaient les principes du catholicisme romain, pour lequells il était persuadé qu'ils manquaient de la rigueur et de la logique nécessaire à ce travail ardu de redécouverte des Écritures ; aussi, il choisira très clairement son camp en voulant expliquer à l'ensemble des croyants, c'est-à-dire au peuple et non seulement à l'élite, et de façon simple et claire, les vérités que proposent les Écritures[3] et les grands maîtres qu'il situera tous essentiellement entre le Ier et IVe siècles. Il s'appuiera principalement sur les théologiens suivants qui pour la plupart se convertirent au christianisme à l'âge adulte et qui furent pour quelques-uns d'entre eux des hérésiarques : Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*[4], Justin martyr[5], Cyrille du *Contre Julien*[6], Théodoret de Grèce[7], Eusèbe de la *Préparation évangé-*

---

influence, mais plutôt sa contestation argumentée de la logique aristotélicienne ; par contre, de l'avis de Ong (Walter J. Ong (SJ), *Ramus, Method and The Decay of Dialogue*, Cambridge. MA: Harvard University Press 1958), Ramus n'était pas considéré alors comme un philosophe, mais plutôt un éducateur qui d'ailleurs eut une forte influence au sein des écoles protestantes d'Europe. L'influence théologique de Petrus Ramus ne fut pas sans ambigüité quant à l'image que l'on s'en fit après son assassinat ; ainsi, Morcechai Feingold écrit-il ceci dans son article « *English Ramism: A reinterpratation » : « Yet the fact that Ramus died a martyr forced, at least for a few years, a marked deference toward him, including a certain immunization from attacks. Even the leaders of the French Protestant Church, who were set to expel Ramus for his subversive advocacy of Congregationalism, felt obliged following the Massacre to shift the blame for his insurgency to others*. » (p. 142)

3 « *Equidem ut sacrarum divinarumque rerum majestatem veneror ac suspicio, sic earum singularem quamque institutionem minime omnium scrupulosam scholasticis quaestionibus aut spinosam, sed popularem toto expositionis tractationisque cursu splendidam, & illustrem esse cupio*. »

4 Clément d'Alexandrie/Titus Flavius Clemens (v.150-v.215) , païen converti, maître d'Origène (v.185-v.250) et auteur de nombreux ouvrages dont les huit livres des *Stromates* qui étaient un véritable enseignement sur la sagesse et la connaissance de Dieu par la Raison, par Christ et les Ecritures. De nombreuses œuvres de Clément qui avaient été traduites en latin, avaient été imprimées au XVIe S. dont en 1551, le *Clementis Alexandrini omnia*... (Florentiae).

5 Justin martyr (100-165), s'est converti au christianisme après avoir été philosophe païen. Il est l'auteur du *Dialogue avec Tryphon* et quelques *Apologies*.

6 Cyrille d'Alexandrie (376/380-444), fut évêque et théologien ; il a écrit une réfutation du *Contra Galilaeos* de Julien l'Apostat (331-363). Plusieurs ouvrages de Cyrille ont été imprimés au XVIe.s. dont le *Preclarum opus Cyrilli Alexandrini quod thesaurus nuncupatur*...en 1514 (Paris) ; une édition commentée par Nicolas Bourbon, de *l'Adversus Julianum* parut à Paris en 1630.

7 Théodoret de Cyr (v.393-v.466) : théologien et défenseur de Nestorius (380-451) contre Cyrille dans *Réfutation des douze anathèmes* ; il laissa plusieurs ouvrages d'importance dont *Histoire ecclésiastique* et *Histoire des hérésies.* Notons que deux ouvrages sur Théodoret ont été publiés avant la rédaction du livre de Petrus Ramus soit en 1545 (Rome) et en 1551 (Paris).

*lique*[8] ; chez les latins, Tertullien de l'*Apologétique*,[9] Arnobe[10], Lactance[11], Jérôme[12], et la *Cité de Dieu* d'Augustin[13]. Nulle part, dans cette préface, fera-t-il référence aux réformateurs ; il tentera de penser la Réforme sur des bases qui recoupent celle de l'*Institution* de Calvin et aussi des travaux de Luther; tous les auteurs précédents et les ouvrages mentionnés, sauf pour Arnobe, font partie des lectures de Calvin, mais nous savons par ailleurs que Pierre de La Ramée avec Jean Morély[14] fut un des opposants congrégationalistes au calvinisme qui s'installait en France sous la gouverne de Genève et du Réformateur.

Il était donc très clair, chez Petrus Ramus, qu'il ne fallait pas reproduire les formes anciennes qu'il considéraient souvent abstruses ou éloignées de la sensibilité des hommes[15] par des travaux académiques qui obscurcissaient, à son avis, la pure vérité de l'Evangile ; c'est d'ailleurs pour cela qu'il insistera pour revenir aux « antiques lumières »[16] et sur le fait capital, dans son esprit, que le Livre fut à l'origine de multiples conversions et des plus célèbres. Notons que sa mort tragique et prématurée l'a très certainement empêché de traduire ce livre en français comme Calvin le fit pour l'ensemble de son œuvre ; on s'adressait d'abord en latin pour l'ensemble des savants et ensuite en langues vernaculaires si cela était pertinent.

**Préface**

Jean Calvin (1509-1564) a été formé par le droit et surtout par l'esprit de la Renaissance européenne et française, et comme Lefèvre d'Etaples (1450-1537) ou de Guillaume Budé (1467-1540), ses ainés, il a passé ses années les plus fécondes à traduire les textes anciens et à les commenter dans cette nouvelle langue littéraire qu'était le français; ce n'était pas le moindre de leurs mérites, car les humanistes renouvelèrent le regard de leurs contemporains sur ces grands textes anciens souvent soupçonnés d'athéisme comme les *Dialogues* de Platon ou les œuvres de Sénèque. Les nouvelles traductions foisonnaient alors et la Bible, comme nous le savons, n'était pas en reste ; il est vrai qu'elle avait été traduite en entier ou en parties, ne serait-ce qu'en anglais, dès le XIVe s. avec John Wyclif (1320-1384) et en allemand avec Martin Luther (1483-1546), mais ce travail de traduction, en France, restait confidentiel malgré les travaux de Lefèvre d'Etaples (1450-1537) qui s'inspira de la Vulgate pour sa traduction (1534) ; les érudits maniaient avec prudence ce qu'ils considéraient, du moins pour quelques-uns, comme un ferment de désordre. Il fallut l'édition de Pierre Robert

8 Eusèbe de Césarée (265-340), *Préparation évangélique* (Ευαγγελικης Ἀποδείξεως Προπαρασκευή/δεκα λογοί). L'auteur tenterait de prouver dans cet ouvrage, la supériorité du christianisme d'un point de vue philosophique. Cet ouvrage contenant près d'une vingtaine de livres, aurait été écrit entre 314 et 318. Nous retrouvons ce titre imprimé en latin/grec en 1480 (Tarvisii) et aussi en 1497 (Venitiis).

9 Tertullien (150/160-220 ?), écrivain latin et montaniste. Il écrivit son *Apologétique* vers 197.

10 Arnobe ou Arnobius (IIIe et IV es.), écrivain latin qui eut comme disciple Lactance ; auteur du *Adversus nationes* (*Contre les païens*).

11 Lactance/ L. Cæcilius Firmianus (260-325), rhéteur latin converti au christianisme ; fils de Constantin et auteur de différentes ouvrages comme *Epitomé*, *Institutions divine*s et *De ira Dei*.

12 Jérôme (347-420), théologien prolifique et traducteur de la Bible (*Vulgate*).

13 Augustin d'Hippone (354-430), Évêque d'Hippone et théologien. Il écrivit la *Cité de Dieu* (*De Civitate Dei*) entre 413 et 424. Une édition en français, traduite par l'humaniste Raoul de Presles (v.1316-1382), avait été imprimée en deux volumes en 1486 à Abbeville.

14 Denis, Philippe, *Jean Morely (ca 1524-ca 1594) et l'utopie d'une démocratie dans l'Eglise*/Avant-propos de Bernard Roussel, Genève, Librairie Droz, 1993, 406 p.

15 « [...] *Christianam Theologiam non adeo abstrusam esse, vel ab hominum sensibus remotam, quin naturali quadam luce populis omnibus illucescat, hominesque ideo humanitas ipsa ad divina studia capessendum invitet, atque alliciat.* »

16 « *Quapropter antiquam lucem novis ejusmodi tenebris longissime rejectis revocandam censeo* »

dit Olivetan (1506-1538), de 1535, pour que la Bible en langue « vernaculaire » fut plus largement diffusée[17].

La Réforme calvinienne sera au carrefour de ces courants tant théologiques que philosophiques, mais ne pourra qu'être touchée par la crise profonde dont la Renaissance fut le révélateur. Érasme (1469-1536) traduit bien ce paradoxe dans son débat avec Luther sur le Serf-Arbitre[18], en atténuant, par l'érudition, ce qu'il croyait être la voie du milieu par rapport au radicalisme luthérien ; d'ailleurs, le XVIe siècle fut bien l'époque de toutes les ruptures que n'eurent qu'à cueillir les siècles suivants. Ainsi, les effets théologiques et aussi politiques de la Réforme furent si violents qu'il a fallu des efforts intellectuels considérables, après ces guerres et persécutions qui n'avaient épargné que peu de gens, pour tenter de masquer voire d'annihiler les ferments de cette véritable révolution qui ne pouvait que marquer une rupture définitive surtout d'un point de vue théologique. Les historiens s'entendent généralement pour dire que Luther, bien que largement débordé par les princes allemands, n'avait pas voulu cette rupture avec Rome, mais hormis les questions politiques et ecclésiastiques, il était évident que la théologie développée par le Réformateur était à son époque tout à fait irrecevable pour un bon nombre de théologiens et cela à tel point que ses propres disciples ont tenté vainement de la brider.

La contre-Réforme a, par contre, tenté de désamorcer, souvent avec violence, cet aspect « subversif » de la Réforme, non pas tant sur les questions institutionnelles que sur les nouveaux paradigmes théologiques proposés par les Réformateurs; nous savons que les Réformés français se sont paradoxalement redéfinis par cette influence « forcée » pour ne pas dire hégémonique de la contre-Réforme, du moins dans en France, pays à majorité catholique. De plus, nous négligeons l'aspect pourtant très puissant d'une culpabilité induite par la situation trop souvent accablante de réformés minoritaires, dont on s'efforçait en tous lieux de nier l'existence et qui se devaient de « négocier » avec une marge de manœuvre fort réduite. Voilà pourquoi nous parlons peu de la radicalité de Jean Calvin, mais davantage de son intolérance même au risque de commettre de nombreux anachronismes[19].

Par contre, nous ne pouvons que remarquer les paradoxes qui surgissent de la pensée de Calvin, à la fois très mesuré sur l'ascèse, contrairement à une légende persistante, mais fermement séparatrice dans sa théologie, ajoutant une doctrine de l'élection et un troisième usage de la Loi qui n'a jamais fait l'unanimité. Calvin dut aussi composer avec la tradition philosophique séculaire, mais renouvelée, et la forte capacité d'invention de son époque qui l'a très certainement repoussé dans ses derniers retranchements : nous pouvons aussi observer qu'à chaque fois qu'une « révolution » s'annonce, le problème de la liberté en devient le point nodal.

Nous essaierons dans cet article de comprendre ce qui a structuré la pensée de Calvin dans sa formation humaniste et aussi de définir son anthropologie qui est au cœur même de l'*Institution Chrestienne*. De plus, nous tenterons de lever le voile sur la tension constante qu'exerce la philosophie sur la théologie de Calvin ; bien que très conscient des difficultés que tentaient de résoudre les philosophes de son époque, Luther ne fut pas confronté aussi violemment à cet exercice d'imposer une théologie au moment où se formait une nouvelle

17 Olivetan, s'inspirant de la traduction de Lefèvre, traduisit la Bible à partir de l'hébreu qu'il avait étudié à Strasbourg.

18 Luther/Erasme, *Du Serf-Arbitre*, Paris, Gallimard, 2001.

19 Nous pourrions ajouter qu'au cœur même de la Réformé calvinienne, les débats étaient plutôt rudes: nous pensons tout particulièrement à l'affrontement entre les congrégationalistes, dont le chef de file était Jean Morely (1524-ca 1594) et les presbytériens ou synodaux, défendus par Théodore de Bèze.

autonomie du champ philosophique. En d'autres mots, c'est très certainement au XVIe s. que la théologie perdit définitivement sa suprématie dans le définition des problèmes tant politiques que philosophiques.

**Philosophie et apprentissage humaniste de Jean Calvin.**

Quels ont donc été les principaux éléments de la formation de Calvin, qui ont constitué les fondements de sa pensée théologique et ecclésiastique ? Qu'en est-il de sa relation à la philosophie qui, ne l'oublions pas, contribua fortement à former les esprits, et cette posture tout à fait unique à Jean Calvin vis-à-vis de l'ascèse chrétienne et de ses relations avec la discipline ecclésiastique, toujours appuyée par une théologie morale trop souvent comprise comme rigoriste[20] ? Afin de répondre provisoirement à certaines de ces questions, nous relevons un des premiers paradoxes de Calvin, celui-là même de la fonction de l'ascèse dans l'effort de sanctification personnelle, relevant de la responsabilité individuelle, et son inscription dans la société où la discipline ecclésiastique prenait une place importante dans l'organisation d'une cité comme Genève; l'utopie d'une Jérusalem Nouvelle que Calvin a cru fonder et établir sur le double modèle d'une théocratie et de la responsabilité personnelle du Salut, n'a jamais pu s'appliquer, au cours de l'Histoire, de telle façon qu'il put y avoir équilibre entre les deux pôles souvent extrêmes d'une théologie de la Loi et de la Grâce; d'ailleurs, celle-ci, théorisée et prêchée n'était plus alors au cœur d'une conception de la liberté que l'on aurait voulu repensée par ce nouvel espace qu'offrait la Réforme.

Ajoutons aussi quelques mots sur le climat intellectuel au moment de la publication du commentaire de Calvin sur le *De Clementia* de Sénèque en 1532 et cela jusqu'à la Révocation de l'Édit de Nantes en octobre 1685 ; cette période de crise fut très riche en productions de toutes sortes[21], y compris au sein de l'Église réformée naissante. Bien sûr, en ce siècle empreint de vérités et d'ordre, les confrontations entre philosophes et théologiens furent nombreuses et fécondes, mais portèrent souvent à conséquence: les bûchers, les interdictions, les exils forcés et les censures diverses furent des plus fréquents parmi tant d'autres moyens. Par conséquent, les notables protestants qui publiaient en France devaient faire la preuve à la fois de leur fidélité au pouvoir royal, mais toujours en quête de légitimité et de protection ; ils se trouvaient contraints de développer certaines questions et de répondre aux interrogations que leur époque soumettait à leurs observations, au cœur d'une société hostile

20 Jean-Louis Quantin, dans son livre *Le rigorisme chrétien,* Cerf, 2001, définit ce mot de la façon suivante: « 'Rigorisme' et `rigoriste' appartiennent au vocabulaire de la plupart des langues européennes et leurs connotations y sont immanquablement négatives. Qui dit rigoriste dit excès de rigueur, attachement étroit à la règle, au premier chef dans l'ordre de la morale, mais aussi s'agissant des normes linguistiques, littéraires et artistiques. Il est donc tentant de ne voir dans le rigorisme religieux qu'un cas particulier de cette disposition générale, une attitude pathologique que l'on retrouverait à toutes les époques et dont l'explication serait finalement à demander à la psychologie. » p. 9. Quantin met en relief la rigueur disciplinaire du protestantisme genevois sous Calvin des années 1541, mais surtout de 1555 et 1566 (p. 111) ; notons que l'ascèse individuelle définie par Calvin n'emprunte nullement les voies d'une ascèse expiatrice ou rédemptrice ; contrairement à la légende bien installée, le Réformateur prêchera toujours une ascèse non-rigoriste qui fut en cela plus près de la lettre de l'Évangile.

21 La Saint Barthélémy a très certainement freiné cet élan, mais on ne peut que remarquer l'abondance de la production théologique et philosophique fortement développée par les protestants après la Révocation, provenant essentiellement du Refuge, et qui eut une influence déterminante sur les milieux intellectuels français et européens. Il faut aussi ajouter que la question de l'ascèse et de l'austérité, prenait une place privilégiée du fait d'une crise profonde, du moins dans les milieux réformés français ; il est remarquable que dans ces crises d'identité, voire métaphysiques qui secouent les sociétés à différentes époques, surviennent fréquemment ces retours aux anciennes éthiques proposant une discipline du corps et de l'esprit que les disciples de la *Stoa* auraient volontiers reconnue, du moins par certains détails. À partir de ces éléments, se heurtèrent très durement prédicateurs, théologiens et philosophes sur la distance à prendre par rapport aux diverses philosophies antiques et aux éthiques proposées par celles-ci.

à leur compréhension de la foi et de l'Église qui représentait pour la majorité des Français, une véritable hérésie et une évidente menace politique.

A quels éléments peut-on attribuer à Jean Calvin, son « humanisme » avec lequel il avait pris ses distances, ce que nous laisse entrevoir ses travaux subséquents[22] ? Rappelons simplement quelques aspects de sa biographie : Calvin ayant appris les rudiments du grec à Bourges, de Melchior Wolmar (1497-1561) qui était luthérien, voulut perfectionner ses connaissances dans cette langue, dès son arrivée à Paris en 1531, avec l'un des plus éminents hellénistes de son temps, Pierre Danès ou Danesius[23]. Il prit aussi un enseignement chez Jacob Tusanus (1499 ?-1547)[24] et François Vatable (†1546)[25], mais le jeune Calvin n'aurait suivit qu'avec peu de conviction, son cursus, car très occupé à autre chose... En fait, trois mois après la période de Noël de 1531, soit près de six mois après son arrivée à Paris (au milieu de l'été), son manuscrit sur *De Clementia* était prêt à l'impression (avril 1532)[26].

Une forte suspicion des humanistes, dont Budé, Erasme et tant d'autres vis-à-vis de l'exercice du droit tel qu'il se faisait à cette époque, a dû influer sur le choix de Calvin d'abandonner le droit pour l'étude plus approfondie des humanités par les langues anciennes, la philosophie et la théologie. Il n'était pas facile à cette époque de durcissement de l'Église de France contre le luthéranisme naissant, d'être à la fois bon sujet et réformiste[27]. Il faut surtout savoir que les textes anciens n'étaient pas étudiés directement, mais le travail d'interprétation se faisait aussi à partir des gloses. Il était aussi connu que les universités d'Orléans, de Bourges et de Toulouse favorisaient les nouveaux courants humanistes et une certaine réforme à l'intérieur de l'Église catholique, il n'est donc pas étonnant que Calvin y ait été stimulé dans son désir de poursuivre ses études et d'y produire un commentaire sur un texte ancien puisqu'il étudiait à Orléans en 1528. Notons aussi que ce fut l'époque où Guillaume Budé publia son *Commentarii Graecae Linguae* en 1529, qui était le premier travail exhaustif sur la langue grecque en France. L'influence d'Érasme, par le latin, sur le monde européen des lettrés (sur Budé, entre autres) était telle qu'il serait difficile de croire que Calvin fut hors de toutes influences érasmiennes, ne serait-ce que par ses premières traductions du Nouveau Testament dont le texte grec fut établi par le savant néerlandais. On

---

22 Nous nous appuierons essentiellement sur cette traduction en langue anglaise du *Commentaire* de Calvin : *Calvin's commentary on Seneca's De Clementia,* by Ford Lewis Battles ans André Malan Hugo, Leiden, E.J. Brill, Published for The Renaissance Society of America, 1969, 448 p ; 1re édition du commentaire en 1532 et autres éditions successives: Genève 1611; Amsterdam 1667 et le Corpus *Reformatorum* de 1866. Une autre édition et traduction de ce texte a été produite par A.M. *Hugo Calvijn en Seneca. Een inleidende studie van Calvijns commentaar op Seneca « De Cementia », anno 1532,* Groningen,1957.

23 Pierre Danès (1497-1577) était un des adversaires les plus farouches du philosophe Petrus Ramus (Pierre de La Ramée (1515-1572)).

24 Jacob Toussaint ou Tusanus (1499 ?-1547) était un humaniste français, élève de Budé. Il était professeur de grec au Collège royal.

25 Professeur d'hébreu au Collège de France (1530).

26 Battles et Hugo, ci-haut mentionnées, émettent l'hypothèse suivante sur les événements précédant la publication du manuscrit. En 1529, étudiant à Bourges, Calvin travaille sur sa licence en droit et probablement à son commentaire, fin 1530, il est licencié en droit, début mars 1531: Calvin part à Paris pour explorer la possibilité d'une publication de son commentaire et y ajoute une préface le 6 mars ; il retourne à Noyon en mars-avril 1531 pour voir son père malade qu'il accompagnera jusqu'à sa mort le 26 mai ; en juin 1531 Calvin part à Bourges prendre ses affaires et repart aussitôt à Paris pour finir son commentaire et prendre quelques leçons de Danesius ; de septembre à octobre 1531, il loge à Chaillot à cause d'une épidémie à Paris; en février 1532, Calvin termine son commentaire et le fait imprimer chez un imprimeur flamand de la rue Saint-Jacques ; début avril 1532, le Commentaire sur *De Clementia* de Sénèque est en librairie et en mai de la même année, il partira à l'université d'Orléans.

27 Sous François Ier et Marguerite de Navarre, cette possibilité existait, non sans conflits, et ce, malgré la répression après l'affaire des Placards en 1534.

peut aussi compter sur l'influence de l'humaniste Lorenzo Valla (1407-1457)[28] à qui le *Commentaire* de Calvin doit quelques éléments, surtout par son *De linguae latinae Elegantia* publié en 1471 et qui servait de manuel à ces générations de jeunes humanistes en orientant leurs lectures latines; d'ailleurs Calvin mentionna cet auteur en voulant préciser le terme *licencia* [29] et il cita aussi son *Commentaire sur les guerres puniques.*

Après la publication de son livre, Calvin s'attendait à des critiques publiées par des humanistes confirmés, laissant ainsi place au débat ; tel ne fut pas le cas. Lewis Battles et Malan Hugo croient qu'une déception de Calvin vis-à-vis des milieux humanistes et surtout académiques peut expliquer en partie sa volte-face et son changement d'intérêt pour d'autres études, mais cela reste une hypothèse, car nous savons que Calvin passa à la Réforme l'année qui suivit cette publication, soit en 1533, et qu'il publia *L'institution* en 1536.

Alors pourquoi Sénèque ? Soulignons que les *Œuvres philosophiques complètes* de Sénèque furent publiées par Erasme en 1529 (la première édition était de 1515)[30] ; notons que les *Adagia* d'Érasme ont été fort populaires à son époque, y compris pour Montaigne qui s'en inspira. Deux écoles s'affrontent quant à l'influence qu'eut Sénèque sur le travail de Calvin : celle de Doumergue, lequel, dans son livre sur Jean Calvin[31], affirma que le Réformateur était « anti-stoïcien philosophiquement et moralement » et celle de Battles et Hugo qui considèrent que cette influence fut déterminante jusqu'à nommer les calvinistes « des stoïciens baptisés »[32] Il est vrai que certaines parties de l'œuvre d'Augustin[33] que quelques théologiens soulignèrent à grands traits, comme ses charges contre une certaine culture païenne au sein du christianisme et cela sans parler de Tertullien plus radicalement opposé à toutes formes d'ingérences philosophiques, furent d'indéniables influences qui traversèrent le XVIe, où l'on vit le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme, le pythagorisme, l'épicurisme et le scepticisme refaire surface. Il y eut aussi une forte réaction contre ces influences; Calvin ne pouvait qu'en être conscient (peut-être davantage à l'époque de *l'Institution.)* Selon les historiens Battles et Hugo, pour ce qui en est des humanistes, Budé ne pouvait pas être adepte du stoïcisme, car il considérait cette sagesse comme un *simulacrum* ; sur le plan philosophique, il était plus près d'Augustin que de Clément d'Alexandrie. Quant à Erasme, il déclarait à tous les « réactionnaires » de Paris et de Louvain qu'il ne faisait que restaurer les textes anciens et n'apportait rien de neuf ; il était connu que le savant néerlandais considérait Augustin comme trop rigoriste.

En fait, Calvin dans son commentaire ne prend pas réellement position vis-à-vis du stoïcisme de Sénèque, mais préfère exposer et comparer l'ensemble de l'argumenation. Il écrira même, que si le lecteur veut prendre position ou réfléchir plus profondément sur le

---

28 Nous savons que Lorenzo Valla dans *De vero falsoque bono,* fit une critique appuyée contre l'influence du stoïcisme sur le christianisme, mais trouvait, par contre, des liens possibles entre certains concepts épicuriens et la foi chrétienne (équilibre entre la recherche des joies célestes et les plaisirs des biens terrestres).

29 Commentaire 1.1.8, p.19 ligne 26.

30 L'édition *princeps* des œuvres de Sénèque a été imprimée à Naples en 1475 par Mathias le Morave et cela en plus des éditions pirates et autres mauvaises éditions qui circulaient dans ce que l'on pourrait très certainement qualifier d'un « marché Sénèque », comme le disent Lewis Battles et André Malan Hugo.

31 *Les hommes et les choses de son temps,* Lausanne, Tome 1, chapitre X, 1899.

32 En anglais « baptized stoicism » ; expression qui aurait été utilisée par D. Fairbairn dans The place of christianity in Modern theology (1893) et ensuite par Dean Inge dans son chapitre sur la religion dans The legacy of Greece (edited by Richard Livingstone, 1921) ;1'expression de Fairbairn est « Calvinism in Stoicism baptized into Christianity, but renewed and exalted by the baptism. » cf Calvin's commentary on Seneca's De Clementia, de Ford Lewis Battles et André Malan Hugo, Leiden, E.J. Brill, Publié par The Renaissance Society of America, 1969, p. 463.

33 Clément d'Alexandrie était nettement plus ouvert à différentes courants de pensées et sur certains plans, moins « dogmatique », ne serait-ce que par l'influence qu'il exerça sur son célèbre disciple, Origène.

stoïcisme et le problème de la pitié, le lecteur devrait plutôt lire *De Civitatae Dei* d'Augustin[34].

Le travail technique de Calvin sur le texte édité par Erasme était tout à fait conforme à ses ambitions ; ainsi, il a vraisemblablement retravaillé le texte de Sénèque, ne serait-ce que par certains changements dans la ponctuation, inspiré davantage en cela par l'édition érasmienne de 1515 (Bâle). Il n'a pas hésité à avantager la clarté au détriment de la grammaire[35]. Il préféra toujours ce qui pouvait favoriser la clarté et la concision du texte latin[36]. Il modifia aussi, à la manière des jeunes humanistes, l'orthographe de certains mots[37], mais de l'avis de Quirinius Breen, il faut avant tout tenir compte du fait que le travail de Calvin était un commentaire et non une édition critique du texte de Sénèque.[38]

Calvin aurait aussi, à seize reprises, réintroduit des références aux anciennes éditions, soit celles de Moravus (1475), la Tarvissima (Trevisio 1478) et l'édition des imprimeurs Bernardinus de Cremone et Simon de Luero (1490), ce qui prouverait une certaine indépendance d'esprit vis-à-vis du travail d'Érasme. De plus, Calvin proposa trente-trois hypothèses de travail innovatrices qui ont été généralement retenues par les spécialistes[39]. Nous découvrons que le travail technique de Calvin fut important pour développer son commentaire et y apporter une certaine originalité.[40]

---

34 Les livres IX et XIV.

35 Il est intéressant de noter que Lipsius avait fait le même type de travail sur la longueur des phrases.

36 Sur ce plan, nous ajoutons quelques nuances inspirées par le travail de François Préchac dans l'édition des Belles lettres, version Français-Latin, de 1921/1999: dans cette édition, le texte est établi sur le manuscrit Nazarianus (manuscrit du IXe ou du Xe siècle), soit l'introduction et trois parties (1ière partie: 2 sections: 2e partie: 5 sections ; 3e : 24 sections, ce qui fait en tout, 48 pages, avec la traduction française ; toutes les autres éditions, y compris celles de la Renaissance, se fonderaient sur le *Nazarianus,* mais un autre manuscrit le *Reginensis* (lui-aussi du IXe ou Xe sc.) aurait généré d'autres manuscrits plus ou moins corrompus *(détériores) : Le Parisinus* (XIIIe), *le Parisinus sorbonicus* (XIIe-XIIIe), le *Laurentdanus* (XIIe), *l'Amplonianus* (XIIe), le *Leidensis* (XIIe), le *Parisinus* (XIIe) . Vraisemblablement le manuscrit *Reginensis* dériverait de *Nazarianus ;* « *Les hommes de la Renaissance possédèrent la traité exactement tel que nous l'avons. Nous en avons un témoignage irrécusable dans les éditions d'Erasme, de Muret, de Juste Lipse, comme dans les sources, du moins les manuscrits détériorés - tous dérivés de Nazarianus et Reginensis où ils puisèrent* » : cf. *De la clémence,* Belles Lettres, p. XLIII.

37 Erasme: precium, propicius, ocium/Calvin : pretium, propitius, otium, etc.

38 « *The work of Calvin is a commentary, not a critical edition of the De Clementia. »* in Breen, Quirinus, *John Calvin: a Study of French humanism*, Grand Rapids, 1931/1968, p.92.

39 *Calvin's commentary on Seneca's De Clementia,* by Ford Lewis Battles and André Malan Hugo, Leiden, E.J. Brill, Published for The Renaissance Society of America,1969, p. 70-71.

40 Ses critiques sur la rhétorique de Sénèque sont construites à partir de trois sources : Cicéron *(De Inventione, De Oratore et Ad Herennium Libri Sex),* Quintilius *(Institutio),* et trois « rhetorici minores » soit Rutilius Lupus (Ier s. av. J-C ; *De figuris Sententiarum et Elocutionum),* Romanus Aquila (IIIe s. av. J-C ; il adapta pour le latin, l'œuvre du rhétoricien grec Alexander Nulmenius) et Julius Rufinianus *(De Figuris sententiarum Liber, De Schematis Lexeos Liber, De schematis Dianoeas) ;* ces trois derniers auteurs ont été publiés à Bâle en 1521. Au niveau philologique, les critiques ou les précisions apportées par Calvin, seraient également appuyées sur quelques grands auteurs latins dont Aulus Gellius (-123-165) auteur de *Noctes atticae ;* Pompeius Festus (fin IIe s. av. J-C) : *De signifcatu Verborum ;* Nonius Marcellus (c. *300) : De Compendiosa Doctrina ;* Ambrosius Theodosius Macrobius (c. 400) : Saturnalia. Il était connu à cette époque que l'œuvre de Sénèque était composée d'un grand nombre de proverbes et de maximes dont certains auteurs de la Renaissance se sont servis pour écrire des ensembles de maximes et de sentences : Erasme en est un des plus célèbres à cette époque, avec ses *Flores Senecae,* ses *Adagia* et *Apophtegmata.* Il a donc fallu que Calvin connaisse ces éléments qui pénétraient le texte en filigrane afin de parfaire son commentaire. Ses sources peuvent aussi se trouver chez Plutarque dans les *Horalia* et les *Vies*. Calvin a bien sûr puisé chez Erasme et aurait très certainement lu ou consulté les ouvrages suivants: *Institutio* (1516) de Erasme, *L'Institution du Prince de Guillaume Budé (1467-1540)* (publié en 1547: Calvin. n'aurait pas pu consulter ce dernier ouvrage puisqu'il n'a été publié qu'après la mort de l'auteur; selon les sources disponibles actuellement, Lewis Battles précise que c'était une question philosophique et politique qui préoccupait ses contemporains et Budé a dû très

Une question, par contre reste sans réponse, à savoir quelle était donc la motivation qui habitait ce jeune lettré qui, comme quelques-uns de sa génération, s'était consacré à ce travail difficile d'écrire un commentaire érudit sur un texte ancien ? Certes, il s'agissait de le rendre intelligible à ses contemporains, mais qu'y avait-il en plus ? La réponse proposée, ici, sous forme d'hypothèses, pourrait être intéressante, spécifiquement dans le cas de Calvin:

*Au simple désir d'en exposer le sens, il faudrait ajouter d'autres motifs moins nobles tels que ceux-ci : établir pour soi-même une réputation d'érudit, peut-être même aux dépens de ses collègues érudits; de poursuivre quelque but pratique ou d'intérêt intellectuel; ou tout simplement de rassembler ce que l'on a appris et de l'appliquer à un travail spécifique.*[41]

**Vertu ou Grâce : les réponses de Calvin.**

L'indéniable dévastation qu'impose la folie humaine à la chair du monde n'est pas qu'un froid constat de l'échec de la Raison, mais dirait-on aussi de la Grâce. Ainsi, ce que les Réformateurs et plus particulièrement Calvin réintroduisent au cœur même de la théologie, n'est pas tant ce regard neuf qu'ils jetèrent sur la réalité de leur temps, mais ce lucide et paradoxal rappel à la Raison des Anciens, au risque même du scepticisme[42]. Calvin se défendra tout au long de son œuvre de privilégier la Raison au détriment de la Grâce, mais les faits peuvent quelquefois faire infléchir cette intention de départ.

Dès les premières lignes de l'*Institution de la Religion Chrestienne (1560),* le Réformateur réaffirme l'importance d'un certain savoir que l'homme peut avoir sur lui-même, ce qui est appelé « sagesse », mais cette dernière dépendra ultimement de la rencontre de l'homme avec Dieu qui ne peut être, pour tout croyant, qu'au cœur de la connaissance de soi :

*Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'estre réputée vraye et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse. Au reste, combien qu'elles soyent unies l'une à l'autre par beaucoup de liens, si n'est-il pas toutesfois aisé à discerner laquelle va devant et produit l'autre. Car en premier lieu, nul ne se peut contempler qu'incontinent il ne tourne ses sens au regard de Dieu, auquel il vit et a sa vigueur, pour ce qu'il n'est pas obscur que les dons où*

---

certainement communiquer aux hommes de lettres de son époque, ses recherches à cet égard.); et *De optimo statu Libellus (1509)* de Philippus Beroaldus l'ancien (Bologne 1453-1505), afin de compléter ses connaissances sur le propos même du texte de Sénèque à propos du pouvoir et du Prince. Le principal historien auquel il se réfère pour les notes historiques est très certainement Suétone ; il y aurait aussi le *De Civitatae Dei* d'Augustin. À la fin de son commentaire, Calvin essaie de définir le terme *clementia* et il en profitera pour rejeter les thèses stoïciennes par rapport à ce concept, mais il n'en restera pas moins influencé par un stoïcisme « humanisé » par la pitié (*pity*). Ainsi Calvin voit la clémence comme la principale vertu que fait, à son avis, ressortir Sénèque dans son traité. Bien que plus favorable à l'image d'un sage dominant ses passions, tel que le voient les stoïciens, il s'opposera par contre dans *l'Institution* à la notion *d'apatheia* ( *L'Institution* [...], III.8.9 ss.); il ne fait donc aucun doute pour Lewis Battles et Mallan Hugo que Sénèque et Cicéron demeurent les deux auteurs principaux qui aidèrent à développer la pensée de Calvin dans ce commentaire et cela davantage que les épicuriens, les platoniciens ou même Aristote.

41 « […] *To the simple desire to expound meaning must be added such lesser motives as these: to establish a scholarly reputation for oneself, possibly at the expense of fellow scholars; to further some practical purpose or intellectual interest; or simply to draw together what one has learned and apply it to a single task*. » in *Calvin's commentary on Seneca's De Clementia* […], p. 72*.

42 Nous rappelons l'ouvrage essentiel sur cette question écrit par John Popkin, *The History of Scepticism, From Savonarole to Bayle*, Oxford Press, 2003, 415 p.

*gist toute nostre dignité ne sont nullement de nous, mesmes que noz forces et fermeté ne sont autre chose que de subsister et estre appuyez en Dieu.*[43]

Augustin et Luther n'ont jamais été aussi affirmatifs sur l'importance, certes limitée, de la sagesse dans le cheminement du croyant. D'ailleurs, Calvin reprend, en d'autres mots, cette observation dans le Premier chapitre du livre Second de l'*Institution*, mais en y ajoutant ce qu'il définit comme la limite de la sagesse vis-à-vis des croyants, mais aussi et surtout, il marque bien la césure entre philosophie et théologie:

*Ce n'est pas sans cause que le proverbe ancien (γνωθι σεαυτόν/connais-toi toi-même) a touiours esté tant recommandée à l'homme la cognoissance de soymesme. Car si nous estimons que ce soit honte d'ignorer les choses qui appartiennent à la vie humaine, la mescognoissance de nous mesmes est encores beaucoup plus deshonneste, par laquelle il advient qu'en prenant conseil de toutes choses nécessaires, nous nous abusons povrement, et mesmes sommes du tout aveuglez. Mais d'autant que ce commandement est plus utile, d'autant nous faut-il plus diligemment garder de ne l'entendre mal, ce que nous voyons estre advenu à d'aucuns Philosophes. Car quand ils admonnestent l'homme de se cognoistre, ils l'amènent et quant à ce but, de considérer sa dignité et excellence, et ne luy font rien contempler sinon dont il se puisse eslever en vaine confiance, et s'enfler en orgueil.*[44]

Calvin dira, comme les Pères de l'Eglise et plus particulièrement Augustin[45] qu'il a lu attentivement, que le problème du Mal[46] en l'homme qu'induit *nostre misérable condition*, ne peut être expliqué que par la Chute d'Adam, concept qui symbolise très fortement l'appétence et le désir de tout homme à se croire Dieu et ainsi affliger l'humanité de son orgueil. C'est ainsi qu'il doit avant tout chercher par Dieu cette connaissance qui le « *despouille de toute matière de gloire, pour nous amener à l'humilité.* »[47] Mais Calvin s'insurge comme d'ailleurs le fit l'évêque d'Hippone, contre l'idée pélagienne[48] de la *corruption par malice*[49] qui ne comprend pas ce constant désir de séparation d'avec Dieu comme étant au cœur de l'Homme *(in natura),* mais comme un « accident » ou une décision libre de ce dernier. Pour Calvin, aucun libre-arbitre n'est à mettre au crédit de l'Homme puisque celui-ci *« n'est autre chose de soy-mesme que concupiscence »*[50] ; et quelques chapitres plus tard, après une courte interprétation d'un verset de l'Ecclésiaste (7,29), le Réformateur soulignera bien la perte de liberté, sinon son impossibilité par rapport au choix que ferait l'Homme entre le bien et le mal ; il nommera cette « perte » par le mot « folie » dont il serait victime : « *Par cela, il apparoit qu'il faut imputer à l'homme seulement sa ruine veu qu'il avoit et de la grâce de Dieu une droiture naturelle, et que par sa folie il est trébusché en vanité.* »[51] Pour-

43 *Institution de la Religion Chrestienne*, Livre Premier, Paris, Vrin, 1957, p.50.

44 *Institution de la Religion Chrestienne,* Livre Second, Paris, Vrin, 1957, p. 7 et 8.

45 Le Réformateur adoptera la théologie augustinienne du « *péché originel* » pour bien illustrer que la chute d'Adam restera pour l'éternité l'acte originel de désobéissance qui n'a pu engendrer qu'une « *corruption héréditaire que les anciens ont nommé Péché Originel, entendans par ce mot de Péché une dépravation de la nature, laquelle estoit bonne et pure auparavant ».* La question du mythe de la pureté originelle qui précède la chute ne trouvera pas de véritable solution puisque, en toute logique, le Mal ne peut précéder Dieu.

46 Peut-être l'équivalent moderne de l'expression calvinienne : « *fruicts de péché* », op. cit. p.16.

47 Op. cit. p.8

48 Pélage (360-422) moine et théologien ; voir aussi, ses textes traduits et introduits pas B.R. Rees, *The letters of Pelagius and his followers,* Woodbridge, Boydell press, 1991. Textes établis par Th. De Bruyn, *Pelagius's Commentary of St Pauls's Epistle to the Romans, Oxford,* Clarendon Press, 1998.

49 Op. cit. p.13.

50 Op. cit. p. 18.

51 Op. cit. p. 20.

tant, Calvin revient, à la fin du Premier Chapitre, sur ce problème de corruption *de nature* puisque l'Homme est créature de Dieu : « *Comment Dieu seroit-il courroucé à la plus noble de ses créatures, veu que les moindres œuvres qu'il a faites luy plaisent ?* » [52] Ainsi, l'Homme ne serait pas mauvais par essence, mais plutôt par « *une qualité survenue à l'homme, qu'une propriété de sa substance, laquelle ait esté dès le commencement enracinée en luy.* » [53] Mais le risque d'adhérer à ce constat de la chute peut aussi, selon Calvin, pousser l'homme à une forme de *fatum* qui lui ferait perdre tout espoir de se réformer; ainsi, seule la Foi en Dieu, par l'Évangile représente la seule alternative possible de liberté.

C'est précisément dans son analyse du « franc-arbitre » que Calvin s'empressera de contrer les arguments des philosophes, à la suite de ses affirmations anti-pélagiennes. La Raison des « philosophes » sera donc mise en cause, car elle ne peut constituer le socle de toute décision à cause de la soumission de l'Homme aux sens; cette dernière citation rassemble les principaux éléments de ce qu'il considère comme au cœur du travail philosophique[54], de là, à son avis, les difficultés auxquelles se confrontent tous les théologiens depuis les grecs:

*Comme ainsi soit que selon leur opinion il y ait entre les facultez de l'âme intelligence et volonté, ils disent que l'entendement humain a en soy raison pour conduire l'homme à bien et heureusement vivre, moyennant qu'il se maintienne en sa noblesse, et donne lieu à la vertu qui luy est naturellement enracinée. Cependant, ils disent bien qu'il y a un mouvement inférieur, lequel est appelé Sens, par lequel il est diverty et distrait en erreur et tromperie, lequel néantmoins peut estre domté par raison, et petit à petit anéanty. Ils constituent la volonté comme moyenne entre la raison et le sens, c'est assavoir ayant liberté d'obtempérer à raison si bon luy semble, ou de s'adonner au sens.* [55]

La connaissance de soi qui devrait selon les critères définis par Calvin, conduire à l'humilité[56], n'en est pas moins difficile à atteindre puisque l'homme n'entend pas toujours les exhortations de Dieu et ne comprend pas nécessairement le sens de sa propre expérience. Mais si cette chute d'Adam n'était que le seul héritage « par essence » de l'homme, alors même avec la foi, son désespoir ne pourrait être qu'irréfragable, voire infini. C'est d'ailleurs pour cela que Calvin précise bien que l'homme qui a perdu sa liberté ne peut la retrouver que par une transformation profonde de lui-même: « *L'argument du Seigneur est qu'il faut que l'homme renaisse, pource qu'il est chair (Jean 3,6-7) »*[57] et qu'il ne doit jamais croire que sa propre volonté suffit à cette régénérescence.[58] La Grâce devient donc la seule possibi-

52 Idem

53 Idem

54 Calvin écrira que certains Pères de l'Eglise, sauf Augustin, auraient beaucoup trop cédé à cette notion de libre-arbitre pour les raisons suivantes ; « *Premièrement, ils craignoyent, s'ils ostoyent à l'homme toute liberté de bien faire, que les Philosophes ne se moquassent de leur doctrine. Secondement, que la chair, laquelle est assez prompte à nonchalance, ne print occasion de paresse pour n'appliquer son estude à bien. Parquoy, afin de ne rien enseigner qui fust contrevenant à l'opinion commune des hommes, ils ont voulu à demy accorder la doctrine de l 'Escriture avec celles des Philosophes »,* op. cit. p. 25.

55 Op. cit. p. 23-24.

56 Cf. p. 35.

57 Op. cit. p. 55.

58 *« La volonté donc, selon qu'elle est liée et tenue captive en servitude de péché, ne se peut aucunement remuer à bien, tant s'en faut qu'elle s'y applique.* » : op. cit. p. 60. Calvin qui cite fréquemment Bernard de Clairvaux ajoutera cette remarque : « *Et pourtant ne parle point mal sainct Bernard, en disant que le vouloir est en tous hommes, mais que vouloir le bien est d'amendement, vouloir le mal est de nostre défaut; ainsi que simplement vouloir est de l'homme, vouloir le mal est de la nature corrompue ; vouloir le bien est de grâce. » : op. cit. p.*

lité de l'Homme de renverser ce qui lui est imposé « par nature » ; ainsi, Calvin tout particulièrement augustinien tout autant que paulinien, définira la fonction de la Grâce et ses effets en l'homme de la façon suivante :

*Nous avons maintenant le poinct que nous débattons principalement, approuvé par la bouche de sainct Augustin : c'est que la grâce n'est point seulement présentée de Dieu, pour estre reiettée ou acceptée, selon qui semble bon à un chacun ; mais que c'est icelle grâce seule, laquelle induit noz cœurs à suyvre son mouvement, et y produit tant le chois que la volonté, tellement que toutes bonnes œuvres qui s'ensuivent après sont fruits d'icelle ; et n'est point receue d'homme vivant, sinon d'autant qu'elle a formé son cœur en obéissance. A ceste cause le mesme Docteur dit en un autre lieu qu'il n y a que la grâce de Dieu qui face toute bonne œuvre en nous.*[59]

Il est donc important de comprendre que sous la plume de Calvin, l'homme n'est pas libre au point d'accepter ou de refuser ce que Dieu lui propose, mais qu'il aura été *préparé* à la foi par Dieu seul dans sa souveraineté, ce qui en fera un « élu ». En toute logique, celui qui n'a pas la foi, même si cette dernière est gratuite, n'a donc pas « reçu l'onction » ou la grâce de Dieu dans sa plénitude; après tout, l'Homme pourrait s'y préparer, mais il n'a pas la liberté ni du refus ni de l'acquiescement.

***Nostri non sumus, sed Domini***[60]

« *Or si nous ne sommes point nostre, mais nous appartenons à Dieu* […] » : à nos esprits modernes, formés sous l'empire de la Raison, la culture des Lumières et les transformations techniques non sans leurs cortèges de mythes et d'illusions, cette conception de la liberté nous est tout à fait inaccessible, même pour une part importante des théologiens contemporains. Le pélagianisme essentiellement défini par les théologiens des premiers siècles est en fait au cœur de notre anthropologie par son questionnement sur les limites de la liberté et la capacité de l'Homme à changer le monde par ses seules forces. Bien que l'Homme dit post-moderne, et ce après la Réforme et les Lumières, soit sans illusion quant aux finalités des actes humains, on ne parlera plus alors de « serf-arbitre » mais toujours de libre-arbitre. De plus, malgré les nombreuses théories déterministes qui émanent de la biologie et de certaines sciences humaines, la primauté de la Raison convainc toujours de sa pertinence dans le discours contemporain même si des zones d'ombres se dressent contre toutes les logiques de systèmes; nous le remarquons, la Grâce se situe aux antipodes de nos préoccupations…

Aussi, la conception calvinienne du Mal par sa représentation de la chute d'Adam peut résonner jusqu'à nous, ne serait-ce que par le doute persistant qui dorénavant pèse sur la Raison après ce XXe siècle mortifère qui installa la certitude ou du moins l'idée de la fin de l'humanité[61]; le Mal que l'on pourrait qualifier d'ultime aura dorénavant une figure éponyme. Comment alors répondre à ce problème épineux du Mal tant d'un point de vue théologique que philosophique ? Remarquons qu'ici, Calvin y répond à sa manière; s'il avait ad-

*60-61;* cette polémique s'étendra aux Pères de l'Église à laquelle répond le Réformateur : « *Parquoy ce n'a pas esté bien parlé à sainct Chrysostome, de dire que la grâce ne peut rien sans la volonté, comme la volonté ne peut rien sans la grâce, comme si la volonté mesme n'estoit point engendrée et formée de la grâce, comme nous avons veu par sainct Paul. Touchant de sainct Augustin , ce n'a pas esté son intention de donner à la volonté de l'homme une partie de la louange des bonnes œuvres, quand il l'a nommé chambrière [note : servante] de la grâce, mais il pensoit seulement à réfuter la meschante doctrine de Pelagius, lequel mettoit la première cause de salut des mérites de l'homme. » :* op. cit. p. 65.

59 Op. cit. p. 73-74.

60 *L'Institution* […], tome III, p.165.

61 C'est le philosophe Vladimir Jankélévitch qui qualifiait ce siècle de « *thanatophile* » dans son ouvrage *L'austérité et la vie morale*, Paris, Flammarion, 1956.

héré à cette idée d'une corruption « par essence » de l'homme, laquelle, il faut le dire en tenterait plus d'un, il lui aurait fallu désespérer de l'Évangile et par conséquent de l'humanité, mais sa conception du Mal « par substance », par ailleurs très ancienne, mais lucide par rapport à la capacité de l'homme de s'autodétruire, ouvre sur un espoir sans fard, car la rédemption n'est donc possible que par Dieu. Mais comment accepter et comprendre ce Dieu tout-puissant de Calvin après ces multiples ruptures depuis la Réforme ?

Là où nous pourrions ne voir que l'aporie par excellence tellement il nous serait impossible de trancher le nœud gordien de la trichotomie : liberté de l'Homme, Raison souveraine et foi en Dieu, et si nous étions aussi tentés de croire que somme toute, les Réformateurs, comme d'ailleurs Augustin, et ce malgré l'espérance qu'ils prêchaient, purent adhérer à une forme ou l'autre de *fatum* antique, le théologien Karl Barth (1886-1968) poursuivant les thèses calviniennes, proposa de reprendre la question de l'« aporie du péché » dans un texte intitulé *« L'inertie et la misère de l'Homme »*[62] dont nous citons ces quelques extraits:

*Nous répondons maintenant: le péché de l'homme est son inertie. L'aspect christologique sous lequel il nous intéresse ici appelle ce terme ou tout autre terme similaire. Les mots indolence, arriération, apathie, paresse, lourdeur, pourraient aussi servir à désigner ce qu'il faut entendre par là. [ ... ] Il existe aussi une sorte de forme héroïque du péché, la forme prométhéenne. Elle apparaît en pleine lumière comme étant l'orgueil de l'homme - orgueil qui ne précède pas seulement la chute mais qui est sa chute elle-même - lorsqu'on considère l'homme dans sa confrontation avec le Seigneur qui s'est abaissé et est devenu serviteur pour lui, avec le Fils de Dieu fait chair, comme cela a été fait à l'endroit correspondant de la première partie de la doctrine de la réconciliation : le péché est alors le mouvement contraire à la condescendance, à l'abaissement qui est événement et révélation en Jésus-Christ.*[63]

On ne peut être plus explicite et en tous points, nous ne saurons jamais si le Réformateur aurait pu désavouer ces propos! Mais il ajoutera à ces diverses qualités du refus de l'homme, ce qu'il désigne comme un de ses traits les plus répréhensibles que constitue la bêtise qui est « *dimension fondamentale de l'inertie humaine* »[64] Or, l'Homme ne peut y échapper, car il est déjà séparé de Dieu par son refus obstiné à ne pas Le reconnaître. Toujours d'un point de vue théologique, mais devrions-nous aussi ajouter anthropologique, Barth accentue les conséquences de cette absence à soi-même[65] et son prolongement

62 *Dogmatique, La doctrine de la Réconciliation,* Genève, Labor et Fides, 1970, IV/2, no 21.

63 Op. cit. p. 29-30.

64 *« Il faut donc oser poser l'équation inhabituelle : le péché est aussi bêtise et la bêtise est aussi péché - étant bien entendu que l'on doit rigoureusement comprendre par « bêtise » la réalité abominable que la Bible appelle la folie ou la stupidité de l'homme; il en résulte qu'on ne saurait dire que l'homme n'y est pour rien lorsqu'il est atteint de cette maladie. Pas question non plus de voir dans la bêtise un motif permettant d'excuser ou d'atténuer les pensées, paroles, manières d'être et actions insensées de l'homme. Elle n'est pas simplement une faiblesse regrettable, un vice fâcheux qu'il serait possible de supprimer en partie ou totalement par l'éducation, ou qu'il faudrait supporter avec calme et résignation, ou que l'homme parviendrait éventuellement à compenser par certaines qualités. Elle est une action mauvaise de l'homme - de l'homme tout entier; ou encore, puisqu'elle est la dimension fondamentale de son inertie, elle constitue son « inaction » monstrueuse, sa défection et son laisser-aller hautement responsables et répréhensibles.* » in op.cit. p.39.

65 Barth écrira à ce propos ce qui suit, non sans souscrire fortement à une méfiance vis-à-vis d'une « *ascèse pour soi » : « Le péché comme inertie - dans sa dimension spéciale de « dérèglement » - est un manque de discipline. Vivre en homme authentique, être discipliné, se tenir sur la hauteur à laquelle on appartient comme homme, vouloir rigoureusement être ce que l'on est, simplifierait tout. Or c'est ici qu'a lieu, vu sous cet angle, la grande défection : en nous tous se cache un vagabond - personne ne peut jamais assez profondément le chercher en soi! - lequel n'accepte justement aucune discipline ; ou s'il l'accepte, c'est peut-être pour l'exercer non sans quelque plaisir sur les autres, mais pas du tout sur soi-même, Il préfère obtenir*

tragique vers la bêtise qui conduit à la folie de l'homme contre l'humanité même ; sans la connaissance de Dieu, toute sagesse humaine est condamnée à ne servir que de miroir à la Raison et ainsi en conforter les illusions qu'il projette. Ainsi, le théologien résume-t-il la problématique par cette question qui va très certainement au-delà de l'éthique ou du moins celle-ci pourrait en trouver sa source : « *Comment l'homme quêterait-il et trouverait-il son frère dans 1'homme s'il interdit à Dieu d'être son Père ? »*[66] et il ajoutera à ce qui précède, ces quelques éléments éthiques d'une cinglante clarté :

*Or, le travail qui n'est pas un travail commun est une fainéantise affairée, la joie qui n'est pas partagée est une jouissance vide, la souffrance qui n'est pas sympathie est une apathie creuse. Autrement dit, l'homme qui n'est pas cohumain est la négation de l'homme - un non--homme. Et toute société formées de non-hommes se disloque déjà lors de sa fondation, et plus encore lorsqu'on s'emploie à l'édifier et à la maintenir, peu importe l'acharnement qu'on y met. Répétons-le : la bêtise humaine appelle cela. Une humanité privée de la connaissance de Dieu possède déjà, même en ses formes les plus nobles, le germe de la discorde et l'inhumanité ; par conséquent, tôt ou tard, son inhumanité apparaîtra au* grand jour.[67]

Là ou Calvin pouvait trouver utile cette connaissance de soi, tout en sachant que ce savoir de l'Homme, collecté sous forme de sagesses diverses puisées dans la somme de ses expériences, ne pouvaient qu'être incomplètes ou dépassées par la foi en un Dieu de Lumière, Barth sera par contre plus tranchant dans son rejet, et pour cause, quant à l'utilité, voire même à la pertinence des connaissances de l'Homme sur le monde et sur lui-même ; sa méfiance est complète et son refus manifeste, si toutefois la connaissance de Dieu ne le transforme pas. Cette reprise de la pensée calvinienne par le théologien bâlois fait sens lorsqu'il s'agit de réfléchir à nouveau sur la question de la liberté de l'homme non seulement face à Dieu, mais vis-à-vis de lui-même et des autres. Ainsi, un théologien qui tentera de développer une éthique, voire même une ascèse, devra dorénavant tenir compte de l'effondrement des idéaux antiques et de l'« impérieuse Raison », ce qui n'est en aucun cas une des variations post-modernes d'un fatalisme causal. Par contre, Karl Barth n'a pas complètement tort, tout comme Calvin, de nous mettre en garde contre les illusions que génèrent certaines téléologies lorsque la théologie, par exemple, dialogue avec la biologie ou la philosophie des sciences ou même avec l'épistémologie ; la foi est au cœur même de la quête théologique, ce qui ne peut être le cas de la philosophie, sauf dans une perspective phénoménologique.

---

*des permissions plutôt que recevoir des ordres, et comme il se tient pour l'instance suprême vis-à-vis de lui-même, il vit – l'homme qui, dans son tréfonds, est un vagabond vit ! - en se donnant des permissions plutôt que de s'imposer des ordres. Mais, par là, l'unité dans laquelle il est homme de dissout. » :* op. cit. p. 84-85.

66 op. cit. p.49.

67 op. cit. p.50.